

O Mal e o Bem em *Grande sertão: veredas* – Aproximações

Adelia Bezerra de Meneses*

Resumo

Partindo da observação de Benedito Nunes (1998, p. 33), de que *Grande sertão: veredas* é um “romance mitomórfico”, propõe-se uma abordagem do Bem e do Mal (para Riobaldo, de Deus e do Diabo) neste texto marcado pela reversibilidade e ambiguidade. Nele, a figura de linguagem privilegiada é o paradoxo, que, assim como as formações mitopoéticas, abriga a contradição, rompendo o princípio de identidade. Por meio de uma análise de texto cerrada da cena do pacto, mostra-se o quanto a ambiguidade Deus/Diabo se revela estilisticamente, levando à inquietante conclusão de que Riobaldo, em sua *hybris*, não quer o pacto para se vingar do Hermógenes, mas para ser “só tudo”, entestando com o Diabo... e com Deus. E nessa *hybris* se comprova a dimensão trágica de *Grande sertão: veredas*. Por outro lado, atentando para as tiradas desse teólogo sertanejo, aponta-se o Mal como Negatividade, ecoando tanto a filosofia hegeliana quanto a Cabala de Isaac Lúria: respectivamente, o vazio necessário para a propulsão do Espírito (Hegel); e o vazio necessário para que algo possa ser criado (Isaac Lúria) – ideia que repontará, surpreendentemente, num pensamento da filósofa Simone Weil, segundo o qual Deus, na Criação, renuncia a ser tudo. Finalmente, como último testemunho da dominância da ambiguidade e da reversibilidade, vem o endosso

* Doutora pela USP, é escritora e foi docente de Teoria Literária na USP, UNICAMP e Technische Universität de Berlim. Entre seus livros destacam-se *Desenho Mágico. Poesia e Política em Chico Buarque* (Prêmio Jabuti de Ensaio Literário) e *Cores de Rosa. Ensaios sobre Guimarães Rosa*. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0906-8680>.

à ideia do Compadre Quelemem de que “comprar e vender às vezes, são as ações que são as quase iguais...” (Rosa, 1965, p. 460), ideia que encontra respaldo no pensamento de Benveniste (1966, p. 317), que mostra que no indo-europeu, *comprar* e *vender* são “noções organicamente ligadas por sua polaridade e suscetíveis de uma mesma expressão”.

Palavras-chave: *Grande sertão: veredas*; paradoxo; ambiguidade; Mal enquanto negatividade; Bem e Mal.

Evil and Good in *Grande sertão: veredas*

Abstract

Starting from Benedito Nunes' (1998) observation that *Grande sertão: veredas* is a “mythomorphic novel,” this study proposes an approach to Good and Evil (for Riobaldo: God and the Devil) in this text marked by reversibility and ambiguity, where the privileged figure of speech in the novel is the paradox. Like mythopoietic formations, the paradox harbors contradiction, breaking the principle of identity. Through a close reading of the pact scene, it is shown how the God/Devil ambiguity is stylistically revealed – leading to the unsettling conclusion that Riobaldo, in his *hybris*, does not want the pact to avenge Hermógenes, but to be “just everything”, challenging the Devil... and God. And in this *hybris* lies the tragic dimension of *Grande sertão: veredas*. On the other hand, by examining the pronouncements of this backlands theologian, Evil is identified as Negativity – echoing both Hegelian philosophy and Isaac Luria's Kabbalah: respectively, the void necessary for the propulsion of the Spirit (Hegel); and the void necessary for something to be created (Isaac Luria) – an idea that surprisingly resurfaces in a thought by philosopher Simone Weil, where God, in Creation, renounces being everything. Finally, as ultimate testimony to the dominance of ambiguity and reversibility, there is the endorsement of Compadre Quelemém's idea that “buying and selling are sometimes actions that are nearly the same...” demonstrated by tracing back to Indo-European roots, where, according to Benveniste, these notions are organically linked by their polarity and susceptible to the same expression.

Keywords: *Grande sertão: veredas*; paradox; ambiguity; evil as negativity; good and evil.

Recebido em: 22/08/2025 // Aceito em: 30/07/2026

“Mire veja: o que é ruim dentro da gente, a gente perverte sempre por arredar mais de si. Para isso é que o muito se fala?”, diz Riobaldo (Rosa, 1965, p. 33). E de fato, com esse objetivo primordial o protagonista fala muito ao seu interlocutor, o doutor da cidade, e, do muito que fala, sobressai aquilo que diz respeito ao Diabo e, em menor volume, a Deus. E ele o faz de duas maneiras: ou através de tiradas “teóricas”, comentários e reflexões, à maneira de um filósofo sertanejo, ou através de pequenas narrativas, causos, recorrendo ao mito. Não por acaso, Benedito Nunes (1998, p. 33) declara que “*O Grande sertão: veredas* é considerado um romance mitomórfico – da imagem do Sertão à visão da natureza, dos objetos simbólicos às referências ocultistas.

Sabemos, desde os gregos, que há duas maneiras de se abordar o real: o *Logos* e *Mythos*. O *Logos* é palavra e é razão, pensamento racional, instrumento da Filosofia; o *Mythos* é palavra narrativa, uma maneira de os homens se acercarem das realidades fundamentais através de uma história, operando com a fantasia – que se torna, assim, uma instância cognitiva. Vemos em *Grande sertão: veredas* uma práxis que poderíamos chamar de mitopoiética num sentido amplo: além do poderoso arcabouço que sustenta o romance, o pacto, tecem-se no nível da micro estrutura numerosas historietas que tematizam o Diabo.

Efetivamente, há pensamentos e percepções que só através da linguagem poética podem ser verbalizados. A realidade é contraditória, paradoxal, as coisas não se regem pelo princípio de identidade, pela lógica da não-contradição. No pensamento lógico, regido pelo princípio de identidade, “ $A = A$ e $B = B$ ”; portanto, “ A é diferente de B ”. Mas na poesia e no mito – nas formações mitopoiéticas, em geral – vemos que “ $A = B$ ”. A poesia

nomeia infringindo as leis da lógica, rompendo o princípio de contradição que tolhe o real, que o imobiliza na sua contrária e dinâmica riqueza. Acolhendo a ambiguidade, convivendo com o paradoxo, pondo junto, por vezes, duas realidades, dois termos que se contrapõem, a poesia tira dessa oposição uma chispa, uma faísca de revelação. Vem Riobaldo e diz, insistentemente: “o diabo há e não há”; “Deus existe, mesmo quando não há. Mas o demônio não precisa de existir para haver – a gente sabendo que ele não existe, aí é que ele toma conta de tudo” (Rosa, 1965, p. 49) –, constelando um imenso paradoxo – aliás, figura de estilo dominante na ficção rosiana, em especial, em *Grande sertão: veredas*. E, como diz o autor na famosa entrevista a Günter Lorenz (1983, p. 68), “os paradoxos existem para que ainda se possa exprimir algo para o qual não existem palavras”.

Mas o que é essa entidade que se apresenta com tanta força nesse romance, e que recebe, ao longo das páginas, mais de 80 denominações, que a crítica rosiana se compraz em elencar? Para Antonio Candido (1971, p. 11), o Diabo, em *Grande sertão: veredas*, representaria “a parte torva da alma”, o que é ilustrado com a fala de Riobaldo por ele citada e que lhe fornece inspiração para intitular seu ensaio seminal sobre o romance, “O homem dos avessos”: “Explico ao senhor: o diabo vige dentro do homem, os crespos do homem – ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos. Solto, por si, cidadão, é que não tem diabo nenhum. Nenhum!” (Rosa, 1965, p. 11).

O problema é que essa é apenas *uma* das ideias formuladas por Riobaldo sobre o assunto, não podemos creditá-la como definitiva. Pois na sequência, ao longo das quase 500 páginas do romance, outras formulações (ou outras historietas) virão contradizê-la, atribuindo materialidade ao Diabo, como é o caso

do capeta que José Simplicio tem em casa, ou o caso do Diabo próprio que parou em Andrequicé, como se “porfalou” etc. Temos a tendência de teorizar sobre os conceitos de Riobaldo e “comprová-los” com uma citação convincente, com todo o peso da autoridade do narrador. Mas tal citação logo será desmentida pelo mesmo narrador páginas adiante. Isso nos desconcerta, inviabilizando conclusões definitivas que naufragarão nas águas da ambiguidade. E é essa mesma ambiguidade que impede que se embarque definitivamente seja nas abordagens univocamente sócio-históricas da crítica rosiana, seja naquelas em que se contemplam os traços, digamos, exclusivamente transcendentais no mundo de Guimarães Rosa. E, aqui, um aceno para a “crítica integrativa” de Antonio Candido e sua defesa da adequação do método ao objeto. A propósito, no texto acima citado desse autor, *O homem dos avessos*, o Professor aponta o que ele chama de princípio de reversibilidade, que regeria as diversas ambiguidades que se verificam no texto – da geografia, dos tipos sociais, afetiva, do estatuto andrógino de Diadorim – até se chegar à “ambiguidade metafísica”, “que balanceia Riobaldo entre Deus e o Diabo, entre a realidade e a dúvida do pacto, dando-lhe o caráter de iniciado no mal para chegar ao bem”. Conclui o crítico: “Estes diversos planos de ambiguidade compõem um deslizamento entre os polos, uma fusão de contrários, uma dialética extremamente viva – que nos surpreende entre o ser e o não ser para sugerir formas mais ricas de integração do ser” (Candido, 1971, p. 135).

Riobaldo é um filósofo sertanejo, com uma postura reflexiva por vezes sofisticada, permeada pelas grandes questões humanas, em que ecoam saberes de filósofos, pensadores e artistas do Ocidente e do Oriente: Platão, Plotino, Agostinho,

Dante, os trágicos gregos, Goethe, Thomas Mann, Jung, Isaac Luria, Dostoievski, Hegel, Leibniz, Kierkegaard, Allan Kardec, Alquimistas, Místicos, mestres da Cabala etc. – tudo filtrado pelo olhar do sertão. Uma mescla de religiosidade popular, mítica e mágica, por vezes folclórica, e de uma abordagem altamente filosófica, misturando muitas “visões”.

E nesse recorte, o tema do *pacto com o diabo* – que houve ou não houve – não é um topos *a mais* no enredo, é algo de absolutamente central, porque para ele convergem várias linhas narrativas. Como nas grandes obras, aqui nada é solto: o tema do Diabo está articulado ao tema do Destino, que está articulado ao do Amor, que está ligado à Guerra, à Vida e à Morte – os grandes temas da ficção de todos os tempos, absolutamente travejados. Importa reiterar que é “justamente em torno da indeterminação que vinca todo o episódio do pacto que se constitui a motivação decisiva para o relato de Riobaldo ao seu ouvinte cidadão, artifício sobre o qual repousa o romance” (Mazzari, 2018, p. 226).

É ainda esse mesmo crítico – que aliás faz em seus textos a mais completa abordagem do pacto, inserindo-o na tradição literária – que declara que a grande originalidade de Rosa “consiste em deixar os eventos oscilarem incessantemente entre as esferas da subjetividade e da objetividade” (Mazzari, 2010, p. 227). Aliás, um exemplo paradigmático para a dimensão subjetiva dos acontecimentos é a invocação feita por Riobaldo: “Ei, Lúcifer! Satanás dos *meus* infernos!” (Rosa, 1965, p. 319) –, em que o grifo, evidentemente meu, aponta para o mundo infernal *subjetivo* de Riobaldo. Pois, de fato, o diabo não aparece e, embora Riobaldo diga que tudo foi um “falso imaginado”, esse episódio deixa consequências no modo de ser do herói.

Ele praticará maldades gratuitas, suscita reações de terror nos animais que encontra, e dele Diadorim declarará que o que mudou foi “o cômputo da alma” (Rosa, 1965, p. 353). Riobaldo ficará com essa dúvida para sempre. A partir do pacto que pretendeu fazer, torna-se Chefe, realiza proezas, consegue a travessia do Liso do Sussuarão, que viabilizará que ele ataque o grupo do Hermógenes de surpresa. Mas, para o pacto ter existido (e, na lógica dos pactos, para Riobaldo ter vendido sua alma ao diabo), o demo precisaria existir. Por isso, o protagonista passará o resto da vida perguntando se o diabo existe.

Em termos de engenharia ficcional, é por conta do pacto (realizado ou não) que é solucionado o nó narrativo do romance: depois do pacto, é vingado Joca Ramiro, com a morte do traidor Hermógenes, num duelo de facas com Diadorim; depois do pacto, morre Diadorim, ao mesmo tempo em que mata Hermógenes. A pergunta que fica é: “depois disso” seria igual a “por causa disso”? Todo pacto tem um preço, e o preço desse teria sido a vida de Diadorim? Daí a culpa de Riobaldo, pois é essa a ideia que habita o narrador: no fim do livro, ao procurar voltar à cena do trato com o diabo, às “Veredas Mortas”, ele pergunta: “Como se, tudo revendo, eu pudesse receber outra vez o que não tinha tido, repor Diadorim em vida?” (Rosa, 1965). Mas essa empreitada é sem sucesso: Riobaldo não encontra as “Veredas Mortas”, só um lugar que se chama “Veredas Altas”.

No entanto, como nos mostra a intensa cena que transcorreu naquela noite, na encruzilhada das “Veredas Mortas”, havia um outro móvel poderoso a impelir Riobaldo para contratar o pacto: o impulso fáustico de ser “mais”, a superação dos próprios limites. É isso que o faz, inclusive, confessar que não se lembrava de

“pertencências”, que até se esquecera da “primeira razão” que o levava à encruzilhada:

Nem eu pensava em outras noções. Nem eu queria me lembrar de pertencências, e mesmo, de quase tudo quanto fosse diverso, eu já estava perdido provisório de lembrança; e da primeira razão, por qual era, que eu tinha comparecido ali. E, o que era que eu queria? Ah, acho que não queria mesmo nada, de tanto que eu queria só tudo. Uma coisa, a coisa, esta coisa: eu somente queria era – ficar sendo! (Rosa, 1965, p. 318).

É essa a *hybris* de Riobaldo: querer “só” tudo. E é aqui que se instaura a dimensão trágica do *Grande sertão: veredas*. Pois da perspectiva da tragédia grega, a morte de Diadorim seria consequência da desmesura de Riobaldo. Nas tragédias, é a *hybris* (= *hamartia*, em grego, ou erro trágico) que atrai o castigo. Assim se passou por exemplo, com Édipo, que ousou saber (e poder) mais do que todos; assim se passou com Antígone, que ousou, mulher que era, contrapor-se ao poder da polis. Em *Grande sertão: veredas*, afora essa admissão de “esquecimento” dos objetivos antigos, há um trecho instigante, em que fica inequívoco que o real motivo do pacto absolutamente não era a contrapartida de matar Hermógenes, de quem Riobaldo acaba confessando que mal se lembrava. Diz ele:

O que eu agora queria! Ah, acho que o que era meu, mas que o desconhecido era, duvidável. Eu queria ser mais do que eu. Ah, eu queria, eu podia. Carecia. “Deus ou o demo?” – sofri um velho pensar. Mas, como era que eu queria, de que jeito, que? Feito o arfo de meu ar, feito tudo: que eu então havia de achar melhor morrer duma vez, caso que aquilo agora para mim não fosse constituído. E em troca eu cedia às arras, tudo meu, tudo o mais – alma e palma, e desalma... Deus e o Demo! – “Acabar com o Hermógenes! Reduzir aquele homem!...” –; e isso figurei mais por precisar de firmar o espírito

em formalidade de alguma razão. Do Hermógenes, mesmo existido, eu mero me lembrava – feito ele fosse para mim uma criancinha moliçosa e mijona, em seus despropósitos, a formiguinha passeando por diante da gente – entre o pé e o pisado (Rosa, 1965, p. 318).

É verdade que grande parte da crítica rosiana afirma que o pacto teria sido feito para que Riobaldo tivesse condições de paridade com o pactário Hermógenes, para conseguir vencê-lo, vingando o pai de Diadorim; mas no momento do pacto não é isso que Riobaldo quer. A ideia de “acabar com o Hermógenes” é aqui confessadamente protocolar, meramente formal. Ele o expressa com todas as letras, como vimos na citação acima, no trechinho que diz respeito à contrapartida do pacto, que, pela sua importância, repito aqui: “Do Hermógenes, mesmo existido, eu mero me lembrava” (Rosa, 1965, p. 318).

Poderia se dizer que no pacto (realizado ou não) havia um pretexto, ou motivo *manifesto*, que seria conseguir as mesmas armas do pactário Hermógenes, para acabar com ele; e um motivo *latente*, que é o de querer “ser mais”, “só tudo”, entestando com o Diabo e, por perturbador que seja, com Deus. Na realidade, o que Riobaldo realmente quer, já formulado na citação acima, vem reiterado na sequência de sua fala:

Mas, Êle – o Dado, o Danado – sim: para se entestar comigo – eu mais forte do que o Êle; do que o pavor d’Êle – e lamber o chão e aceitar minhas ordens. Somei sensatez. [...] A já que eu estava ali, eu queria, eu podia, eu ali ficava. Feito Êle. Nós dois, o tornopío do pé de vento – o ró-ró girado mundo a fora, no dobar, funil de final, desses redemoinhos: [...] *O Diabo, na rua, no meio do redemunho...* Ah, ri; êle não. Ah – eu, eu, eu! “Deus ou o Demo – para o jagunço Riobaldo!” A pé firmado. Eu esperava, eh! [...] Digo direi de verdade: eu estava bêbado de meu. Ah, esta vida, às não vezes, é terrível bonita, horrorosamente, esta vida é grande.

Remordi o ar: “— Lúcifer! Lúcifer!... “Aí eu bramei desengulindo. Não. Nada (Rosa, 1965, p. 319).

Por três vezes, Lúcifer é invocado. Mas, mais inquietante que vencer o Diabo, é a afirmação da personagem, que queria, que “podia [...] Feito Êle”. Apesar de uma das apelações do Diabo, na boca de Riobaldo, ser “O Êle”, canonicamente, *Ele* com *E* maiúsculo é o pronome pessoal utilizado para Deus. Tudo fica ainda mais instigante quando se constata que, na sequência, o diabo é chamado de “ele” (com “e” minúsculo): “Ah, ri; *êle* não” (Rosa, 1965, p. 319). De fato, esse segundo *êle*, e ainda por cima referindo-se a uma personagem que não ri,¹ com certeza, reporta-se ao Diabo. É também esse o pronome pessoal usado no parágrafo seguinte, com minúscula: “Então, *êle* não queria existir?” (Rosa, 1965, p. 319). Mas, insisto: e os outros “Êle” que confusamente se enfileiram nas passagens anteriores, que registrei acima? Eles substituem o nome de Deus ou do Cujo? Ou de ambos? Verifica-se nessas frases intercaladas, pontuadas com exclamação/interrogação, mais uma vez, o que Antonio Candido chamou de “princípio de reversibilidade”: aqui, um deslizamento entre Deus e o Diabo. Não teria Riobaldo, na sua *hybris* extrema, pretendido, como Lúcifer, (etimologicamente, “portador da luz”) igualar-se a Deus (“feito Êle”)? E aquilo que, um pouco antes, é descrito como o que “não vinha”, a saber, “a lufa de um vendaval grande, com Êle em trono, contravisto, sentado de estadela bem no centro” (Rosa, 1965, p. 318), figuraria Satanás, ou o Pantocrator, em meio a uma hierofania?

Estilisticamente a ambiguidade comparece pela sequência das frases do parágrafo, intercalando uma interrogação, “Deus ou o demo?”, com duas exclamações: uma assertiva (“Deus e o

1 “O-que-nunca-se-ri”, o “Sem-Gracejos”, O sempre sério, “O que não ri”, são apelações do Diabo, ao longo do romance.

demo!”), outra alternativa (“Deus ou o Demo!”), além do jogo entre duas conjunções alternativas (ou) e uma conjunção aditiva (e), bem como a referida indefinição do referente do pronome *Êle*. A sequência assim se perfaz: “Deus **ou** o demo?” – Deus e o Demo! – “Deus **ou** o Demo [...]!” E o escopo desse jogo de palavras, junto com a indefinição do referente do pronome pessoal é, repito, instaurar ambiguidade.

“Deus ou o Demo...!”, nesse contexto, essa inquietante alternativa evoca um “velho pensar”, como diz Riobaldo: a ambivalência do sagrado, ou, em outros termos, o lado demoníaco da divindade.

Volto a uma ideia expressa no parágrafo anterior, ao desejo de Riobaldo de ser “só tudo”, e ser “mais forte do que o *Êle*”, de ficar “Feito *Êle*” – tudo isso terminando com uma invocação que não é ao diabo folclórico, por vezes jocosamente designado, nas suas múltiplas denominações populares, mas à personagem de estilo alto, da tradição patrística, Lúcifer, denominado em Isaías como “Estrela d’Alva”, “Filho da Aurora” (Isaías, 14,12), que, por seu orgulho (por sua *hybris*), quis igualar-se ao Criador e se tornar semelhante ao Altíssimo – e, como castigo, foi precipitado nas profundezas.² Não por acaso, na cena do pacto, situação limite da *hybris* de Riobaldo, é com este apelativo do diabo que o jagunço o interpela, na frase “Ei, Lúcifer! Satanás dos meus infernos!” (Rosa, 1965, p. 319).

E, fechando a cena do pacto, vem o comentário de Riobaldo, depois de dizer que o que viveu não é falável: “Aragem do sagrado. Absolutas estrelas” (Rosa, 1965, p. 319). Aqui, o termo

2 Assim está no livro do Profeta Isaías (14,12-14): “Como caíste do céu, ó Estrela d’Alva, filho da Aurora! / Como foste atirado à terra, vencedor das nações! / E no entanto dizias no teu coração: Hei de subir até o céu, / acima das estrelas de Deus colocarei o meu trono, / estabelecer-me-ei na montanha da Assembleia, / nos confins do Norte. / Subirei acima das nuvens, / tornar-me-ei semelhante ao Altíssimo”.

comparece, sem rebuços: “sagrado” – que não seria aplicável ao Diabo. Quanto a “aragem” (= brisa suave), remete a um tipo de hierofania, também atestada na Bíblia, em que a comoção violenta terrível da natureza, característica das teofanias, cede lugar a uma manifestação da divindade na suavidade, não no espetáculo. De fato, essa “aragem” teria tudo a ver com a singular aparição de Iahweh ao Profeta Elias, tal como manifestada no *Livro dos Reis* bíblico: não foi à maneira das hierofanias clássicas, em meio a tempestades, ventanias, fogo, raios e trovões (“a lufa de um vendaval grande”), mas como uma brisa suave.³ Mas retomemos essa última frase de Riobaldo: há na sequência a expressão “Absolutas estrelas” – que remeteria à Estrela d’Alva (aferida a Lúcifer, como vimos, no texto de Isaías (Isaías, 14,12 – conferir nota 2); e, ao mesmo tempo, à “Estrela da manhã” aferida a Jesus Cristo no *Livro do Apocalipse* (22:16), onde ele se identifica como a “brilhante Estrela da manhã”. Ambas as estrelas, para Riobaldo, “absolutas”. (!). Registre-se o plural. Não por acaso, no meio do livro, Riobaldo pergunta: “E seu eu quiser fazer outro pacto, com Deus mesmo – posso?” (Rosa, 1965, p. 237).

Por outro lado, em outros momentos, Riobaldo, como na citação do “Deus traiçoeiro” acima reportada, fala também em “medo pavor”, dizendo respeito ao caráter assustador, terrível (embora fascinante) da Divindade, que está presente em várias religiões, e que assusta. É aquilo que se chama propriamente de “numinoso” – estudado por Rudolf Otto (2024), autor da obra *O sagrado* (*Das Heilige*), que influenciou muitos filósofos

3 “E Deus disse: ‘Sai e fica na montanha diante de Iahweh. E eis que Iahweh passou. Um grande e impetuoso furacão fendia as montanhas e quebrava os rochedos diante de Iahweh, mas Iahweh não estava no furacão; e depois do furacão houve um terremoto, mas Iahweh não estava no terremoto; e depois do terremoto um fogo, mas Iahweh não estava no fogo e depois do fogo, o murmúrio de uma brisa suave. Quando Elias o ouviu, cobriu o rosto com o manto [...]’” (1 Reis 19, 11-13).

e pensadores posteriores, como Heidegger, Jung e Mircea Eliade. Trata-se de uma realidade que, segundo Otto (2024) encontra sua expressão mais exata no “totalmente outro”, correspondendo àquilo que nos é estranho e nos desconcerta; que está absolutamente fora do domínio das coisas habituais compreendidas, um “mistério tremendo”. É o que se opõe à ordem das coisas familiares e, por isso, nos enche do espanto que paralisa (Otto, 2024).

Voltando para o nó fundamental da trama, uma observação que se impõe é que a frase que figura como epígrafe do livro – ... *O Diabo, na rua, no meio do redemoinho* (Rosa, 1965, p. 1 – e que pontua o texto, está presente nos dois passos cruciais do romance (no momento do pacto e no momento em que Diadorim e Hermógenes reciprocamente se matam um ao outro). A presença da mesma frase nessas duas passagens provoca uma aproximação simbólica dos dois contextos, uma sobreposição das duas ações: o pacto e a morte de Diadorim.

Mas, de fato, o pacto apenas leva ao seu ponto álgido uma questão que atravessa a obra inteira: “O que não é Deus, é estado do demônio” (Rosa, 1965, p. 49). E ainda: “É preciso de Deus existir a gente, mais; e do diabo divertir a gente com a sua dele nenhuma existência” (Rosa, 1965, p. 237). Isso nos leva a examinar a incontornável questão do romance, do mal como negatividade, ideia encampada por vários filósofos, incluindo Hegel. Para tanto, vamos recuar ao começo de *Grande sertão: veredas*. O primeiro parágrafo, que inaugura o romance, já remete à figura do Diabo:

Nonada. Tiros que o senhor ouviu foram de briga de homem não, Deus esteja. [...] Causa dum bezerro: um bezerro branco, eroso, os olhos de nem ser – se viu –; e com máscara de cachorro. [...] Mesmo que, por defeito

como nasceu, arrebitado de beijos, esse figurava rindo feito pessoa. Cara de gente, cara de cão: determinaram – era o demo (Rosa, 1965, p. 9).

Mais significativo que o bezerro com cara de cão é a palavra que abre o romance, “Nonada”: embora se trata de um termo dicionarizado (significando coisa de pouca importância, de pouco valor, bagatela, ninharia), o que mais impacta é o significante, juntando *no* e *nada*: Negatividade. Pois bem, quase 500 páginas depois, esse termo reaparecerá no último parágrafo do livro:

Cerro. O senhor vê. Conteí tudo [...] Amável o senhor me ouviu, minha ideia confirmou: que o Diabo não existe. Pois não? O senhor é um homem soberano, circunspecto. Amigos somos. **Nonada**. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia” (Rosa, 1965, p. 460).

A ideia da negatividade, reiterada ao longo do romance, vai contaminar, inclusive, alguns epítetos com que se designa o diabo: o Não-sei-o que-diga, O-que-nunca-se-ri, o Sem-Gracejos, O que não ri, O Que-Não-Fala, “o O” (que pode ser lido: enquanto zero), mas, sobretudo, “O que não existe”. No entanto, retornemos às primeiras páginas. Depois de nos advertir: “*Do demo? Não glosa*” (Rosa, 1965, p. 9), no mecanismo de denegação que é privilegiado neste texto, vão-se desdobrar uma série de causos, de pequenas historietas em que se vê a presença atuante do Mal e do Maligno, como discrimina Mazzari (2018, p. 221): “do mal e do maligno – do evil e do devil, do substantivo neutro *das Böse* e do masculino *der Böse*, explorando nuances das línguas inglesa e alemã”.

Uma leitura superficial já levanta alguns episódios do início do livro: o caso do Jisé Simplício, uma espécie de pequeno pactário, que tem um satanazim a seu serviço, e que daí, “se empresa em vias de completar de rico”; um caso de endemonhiamento, e a necessidade de “extrair o Cujo do corpo de uma velha”; o caso do Aleixo, um “homem de maiores ruindades calmas”, que um dia matou um velhinho desvalido, “só por graça rústica”, e na sequência seus filhos pegaram sarampo e um a um ficaram cegos (Rosa, 1965, p. 13). Mas Aleixo mudou, tornou-se um homem bom, caridoso. E Riobaldo, ao ouvir Aleixo dizer ter sido um homem de sorte, porque Deus transformou o rumo de sua alma, reage: “Isso eu ouvi e me deu raiva. Razão das crianças. Se sendo castigo, que culpa das hajas do Aleixo aqueles meninozinhos tinham?” (Rosa, 1965, p. 13). E é essa a oportunidade de uma consulta ao compadre Quelemém, que, sendo espírita, responde com a teoria da reencarnação, a teoria do carma: “Que, por certo, noutra vida revirada, os meninos também tinham sido os mais malvados, da massa e peça do pai” (Rosa, 1965, p. 13). Há também o caso do Pedro Pindó, com o filho Valtei, “gostoso de ruim”: os pais, de tanto castigá-lo, acabaram por tomar gosto, e o menino já estava no bilimblim. E Riobaldo pergunta ao seu interlocutor, o doutor da cidade: “‘Não sendo como compadre meu Quelemém quer, que explicação é que o senhor dava?’ Aquele menino [...] agora, ‘pagava’” (Rosa, 1965, p. 14). Então, se vê que a essa teoria do mal retributivo (o mal como castigo de uma ação anteriormente cometida) vai se somar a questão do karma: o mal praticado, que atravessa gerações e vai ter sua punição muito mais adiante, recebe aqui uma modulação: trata-se da concepção espírita da reencarnação, e a consequente necessidade de nessa

vida se pagar pelo que se fez em vidas passadas – coisa que, como se viu, Riobaldo aprendeu do compadre Quelemém, que é “de Cardéque”. Na sequência, ainda virão outras histórias de maldade destruidora, como a de Maria Mutema, assassina de homens, mas que, arrependendo-se – e na lei da reversibilidade – fornecerá o pretexto para ser transformada quase numa santa, atraindo romarias, na linha de uma religiosidade folclórica e mágica. Também Riobaldo, em outra passagem, vai elencar homens que conheceu – e cita “colegas” jagunços, com quem conviveu e cujos feitos testemunhou: Fanchô Bode, Treciziano, Azinhavre, Hermógenes – personagens que aparecerão ao longo da narrativa – e que representarão uma espécie de agentes encarnados do mal. Também Riobaldo não deixa de narrar casos de maldades que arrepiam, como o de um jagunço que matava um homem só para vê-lo fazer careta de dor... Repito: por detrás dessas historietas, algumas folclóricas, lateja, nas tramas do *Grande sertão: veredas*, a perplexidade sobre a questão do Mal.

Retomando esse rastreamento, a partir da primeira página do livro, há que se pontuar que, depois de alguns parágrafos, nesse “gosto de especular ideias”, Riobaldo entra decididamente no que chamamos de “mal moral”, ou o mal que depende do agir humano, cometido por alguém, e que, conseqüentemente, provocará sofrimento em outro ser. E, nesse recorte, o protagonista abordará inevitavelmente, como vimos, um problema filosófico – e teológico –: o “mal retributivo”, isto é, o mal que se apresenta como castigo a uma falta cometida. Aliás, a teoria da retribuição é a primeira das visões morais do mundo (Ricoeur, 1988, p. 29). Essa é uma posição encontrada na Bíblia hebraica, no Antigo Testamento, mas que é revista no Novo Testamento, que a refuta. Essa concepção aparece com força no *Livro de Jó*, em

que se trata do justo que sofre. Nessa narrativa, os amigos de Jó tentam convencê-lo de que seus sofrimentos só poderiam ser resultado de pecados cometidos, ao que Jó reage, contestando e interpelando Javé. E quando Javé responde, na teofania final, em que a divindade mostra seu poder numinoso e terrível em meio a uma tempestade caracterizadora das antigas hierofanias⁴, mostrando toda sua formidável potência criadora, é para apontar a Jó que o aparato de pensar humano não dá conta dessa questão. Diz Ricoeur que a reflexão sobre o Mal sempre leva a uma aporia. “No plano do pensamento, a questão do mal é um desafio, que mostra a exigência de uma lógica mais complexa que a lógica clássica para tratá-lo; ou seja: o enigma não pode ser solucionado com o nosso atual aparato de pensamento” (Cesar, 1988, p. 11).

Voltemos a Guimarães Rosa, em que se vê uma práxis narrativa articulada a uma práxis especulativa. E um método: contar duvidando, narrar duvidando, especular denegando. E naquilo que parece uma conversinha mole, prosa sertaneja caseira, toca-se em problemas fulcrais com que nós, humanos, nos defrontamos: a questão do mal e do sofrimento. Mas... e o sofrimento que não vem de uma ação humana cometida? Agora, cabe uma distinção entre Mal moral e mal metafísico.

O *Mal moral* é o mal que se pratica, fruto do agir humano, implicando a liberdade de fazer ou não fazer (assim, as ruindezas perpetradas pelo Pedro Pindó, pela Maria Mutema, pela personagem Aleixo etc.) – esse mal que é cometido contra alguém e é a causa de sofrimento (evitável, portanto). De fato, todo mal cometido por um ser humano é um mal sofrido por outro, e é uma ruptura com a ordem ética. Mas há o mal que não resulta de um agir humano, o chamado *Mal metafísico*, que

4 Hierofania: do grego, *hieros* = sagrado e *phaino* = revelar.

para Ricoeur (1988, p. 35) é “o defeito fatal de todo ser criado”, uma vez que Deus não poderia criar um outro Deus. De fato, o mal metafísico é resultante de uma falha irreduzível, provocada pelo fato de sermos – nós e o Universo – marcados pela finitude, pela falta, pela falha. Na esfera biológica, é o caso, por exemplo, das crianças nascidas como aquelas a que Guimarães Rosa se refere, “sem braços e pernas, só o toco”; ou crianças nascidas sem cérebro, com problemas que não foram provocados por ninguém, mas pelos limites da constituição humana, que às vezes dá defeito. Isso leva Riobaldo – e a todos nós – a uma radical perplexidade.

No entanto, o mal metafísico não é aferido apenas à natureza humana, mas abarca a natureza física, o planeta, o cosmos: vivemos num mundo que não está completo, mas ainda em formação, vai-se fazendo, com acomodações de placas tectônicas, com vulcões em erupção, tempestades, maremotos, falhas na crosta terrestre etc. Como pensar os tsunamis, enchentes devastadoras, a erupção do Vesúvio, o terremoto de Lisboa? Aliás, essa grande catástrofe de 1755, com um saldo de 30 a 50 mil mortos, que devastou Lisboa, constituiu um grande desafio à Teodicéia de Leibniz, e deu origem ao famoso poema de Voltaire (1756)⁵ com o reconhecimento de que “o mal está sobre a terra”, de que “seu princípio secreto não nos é conhecido”. E daí vem a grande pergunta desafiadora: “do Autor de todo o bem,/ terá o mal decorrido?” (Voltaire, 1756).⁶

Toca-se aqui num topos que frequentará as ideias de Riobaldo, e que não é uma pergunta sacrílega, está lá na Bíblia,

5 Vejamos a estrofe que coloca a questão mais ferina, do *Poème sur le Desastre de Lisbonne*, de Voltaire (1756): “Há que reconhecê-lo, o mal está sobre a terra; Seu princípio secreto não nos é de todo conhecido. Do autor de todo o bem, terá o mal decorrido?”.

6 Há de se fazer, aqui, um indispensável parênteses: os males atuais, ditos dos extremos climáticos, com enchentes, inundações, secas, incêndios etc. não são “metafísicos”, mas provocados pela ação humana. São males desencadeados pelo homem, com seus agravos contra o meio ambiente, portanto, da esfera do “mal moral” – e que poderiam ser evitados.

no profeta Isaías: “Eu formo a luz e crio as trevas, eu faço a felicidade e crio a infelicidade: sim, eu, Javé, faço tudo isto” (Isaías, 45,7). A negatividade também viria de Deus. Essa é uma discussão, segundo o testemunho de Paul Ricoeur (1988, p. 46), que coloca em questão a concepção de Karl Barth, de que o mal seria como que “a mão esquerda” de Deus – e endossaria a lógica do paradoxo. Tal ideia, para Ricoeur (1988, p. 46), “reabriria a via às especulações dos pensadores do Renascimento, retomadas – com que poder – por Schelling, a respeito do lado demoníaco da divindade”.

Em todo o caso, a lógica cartesiana não dá conta de decifrar o problema do mal, o único recurso é o mito – ou o paradoxo. Essa questão, evidentemente não resolvida, ronda as páginas do *Grande sertão: veredas*, levando-nos a um “redemunho” de ideias.

A bem da verdade, é preciso que se diga que Riobaldo não se preocupará muito com esse mal que abarca as grandes catástrofes da Natureza, ele se restringirá mais ao mal moral, e ao mal metafísico enquanto individualmente apercebido – como a vida humana “que erra rumo”, que dá em aleijões, como esses dos “meninos sem pernas e sem braços” e nos confronta com a dor patética, a “dor que dói até em criancinhas, e bichos, e nos doidos – não dói sem precisar de se ter razão nem conhecimento?” (Rosa, 1965, p. 49).

Há, ainda, curiosamente, nessas páginas iniciais do romance, relativamente à materialidade do mal, um quadro extenso do mal universal, que, saindo do mundo humano, espraia-se pelo reino *vegetal* (caso da mandioca-mansa, que pode virar zangada, e que mata; mas também, numa reversibilidade, da mandioca brava, que pode virar doce); pelo reino *animal* – caso da cobra cascavel,

com seu “carantonho de ódio franzido” (Rosa, 1965, p. 12), e do gavião corvo, com a “precisão de talhar para diante, rasgar e estraçalhar a bico [...] por ruim desejo” (Rosa, 1965, p. 12) –; e pelo reino *mineral*, com “as tortas raças de pedras horrorosas, venenosas – que estragam mortal a água, se estão jazendo em fundo de poço; o diabo dentro delas dorme: são o demo” (Rosa, 1965, p. 12). E a conclusão: “Arre, ele está misturado em tudo” (Rosa, 1965, p. 12).

Retomo a ideia de Riobaldo que reincide em vários momentos do texto, variando a formulação: “O Demônio não precisa existir para haver – a gente sabendo que ele não existe, aí é que ele toma conta de tudo” (Rosa, 1965, p. 49), bem como a já citada frase: “O que não é Deus, é estado do demônio” (Rosa, 1965, p. 49). Há, aqui, em convergência com a teoria do mal como privação do bem, a concepção hegeliana do Mal, como negatividade.

Cito a prefaciadora do livro de Paulo Ricoeur, *O Mal – um desafio à filosofia e à teologia*: “A não solução para o problema do sofrimento injusto leva Hegel a repropor a questão de outra forma: o sofrimento é inelutável, como negatividade cujo sentido é ser propulsora da evolução do Espírito” (Cesar, 1988, p. 10).

Isso leva à ideia um tanto perturbadora do *Mal como necessidade*. De fato, dessa perspectiva, o Mal é necessário, é o vazio que se faz necessário para que haja o movimento, para que o Ser possa avançar. Falando da Psicanálise, numa entrevista a Françoise Dolto, o psicanalista Gerard Séverin (1981) apresenta uma imagem muito expressiva para mostrar a necessidade da falta, da falha, da carência, como condições para o desejo, para que haja movimento emocional. Há um dinamismo inerente à percepção do desejo: para que ele exista, há que se experimentar

o vazio. A imagem que Gerard Séverin (1981) apresenta é o jogo que, em português, chama-se “Falta um”. Trata-se de um tabuleiro (de papelão ou de madeira), em que figuram peças que são pequenos quadradinhos móveis, com letras do alfabeto. O conjunto se parece com palavras cruzadas. Porém, existe nesse tabuleiro um quadrado vazio, sem letra, um buraco, uma ausência, uma carência de letra, um oco. Graças a esse vazio, a essa carência, a essa falha, as peças podem se movimentar, uma de cada vez, e, assim, formar palavras. O conjunto só ganha sentido devido a essa falta; em outros termos, o jogo só funciona graças a esse vazio.

Vejamus uma imagem possível do jogo “**Falta um**”:

A	V	C	I	F	N
S	E	R	T	Ã	O
D	R		I	S	N
N	P	Q	R	B	A
I	C	A	U	O	D
E	D	L	B	S	A

Se todos os quadradinhos fossem preenchidos, haveria impossibilidade de as peças se moverem. O vazio, a ausência de ser – a negatividade – é que possibilita o movimento.

Esse jogo do “Falta um” mostra, didaticamente, não apenas como esse vazio é “impreenchível” (apenas desloca-se, muda de lugar), mas também o quanto é necessário para que haja mobilidade. Portanto, a conclusão, imperiosa, é a necessidade da falta, do “manque”, para que se produza um movimento psíquico.

No entanto, não apenas na Psicanálise isso se passa; no mundo da Filosofia, o vazio se faz necessário para que haja movimento, para que o Ser possa avançar. A função da negatividade, hegelianamente, é ser propulsora da ação do Espírito. Podemos entender isso à luz do pensamento de Ricoeur, que formula a questão no recorte da dialética de Hegel: é a negatividade que assegura o dinamismo (Ricoeur, 1988).

Mas claro que se há de fazer uma distinção entre o mal que é falta, ausência, e o mal destrutividade. Em todo o caso, para os crentes, essa ideia do mal necessário convivendo com a onipotência de Deus, não deixa de ser perturbadora. Reitero: a reflexão sobre o Mal sempre se leva a uma aporia, não se tem uma resposta no nível da razão.

Voltemos ao *Grande sertão: veredas*. Intimamente ligada a essa questão, há uma tirada intrigante de Riobaldo, chamando, surpreendentemente, Deus de “traíçoeiro”. Vamos à citação completa: “O diabo é às brutas: mas Deus é traíçoeiro! Ah! Uma beleza de traíçoeiro – dá gosto! A força dele quando quer – moço! – me dá o medo pavor” (Rosa, 1965, p. 21). É bastante surpreendente que Riobaldo enderece a Deus o mesmo qualificativo que dirige àquele que comete o mal por excelência

na trama do romance, o traidor Hermógenes, assassino de Joca Ramiro, felão e pactário. Riobaldo várias vezes, ao falar do Hermógenes, usa esse epíteto ao se referir ao jagunço assassino.

Então: o jagunço assassino é traiçoeiro, mas, Deus, traiçoeiro? Uma primeira interpretação, à luz da presumível “teologia” da personagem, é que Deus, sendo onipotente, não deveria permitir o mal – isso seria uma traição à sua própria natureza de supremo bem, e uma traição ao ser humano, por tê-lo criado e depois abandonado. Deus traiçoeiro: se, lacanianamente – ou antes, psicanaliticamente – nos ativermos à força do significante, muito pode ser esclarecido, pois “traiçoeiro” remete não somente a “trair”, mas, no nível do significante, no nível do corpo sonoro da palavra, alude a “retrair” e a “contrair”. De fato, Kathrin Rosenfield (2006, p. 211), em seu livro *Desenveredando Rosa*, vai aproximar essa “traição” a um “retrair” – que, diz ela, aludiria à doutrina do *Tsimtsum* (palavra hebraica que significa o ato de retrair ou contrair), da Cabala de Isaac Luria, um pensador do século XVI. A pesquisadora se embasa nos livros de Gershom Scholem sobre a Cabala e o judaísmo. Efetivamente, esse autor (em outro livro que ela cita, por sinal) diz que “a questão da origem e natureza do mal foi uma das principais forças motivadoras por trás da especulação cabalística” (Scholem, 1989, p. 111). E é assim que se pode resumir a ideia fulcral do subcapítulo intitulado “A doutrina da criação na Cabala Luriânica”: como a essência divina não deixava espaço para nada que não fosse ela própria (pois não é possível imaginar uma área qualquer que não seja Deus), o ato da Criação só foi possível por meio do *Tsimtsum*, em que a divindade se retrai, se contrai e, assim, cria um vazio em que algo possa surgir (Scholem, 1989). E, nesse vazio, emerge o mal. De fato, Deus não iria criar outro

Deus. E essa contração, dentro da plenitude, gera o Nada – a Negatividade. Isso implicaria numa “renúncia” de Deus: somente assim a Criação como um todo pode existir. Em outros termos, trata-se de uma restrição, uma autolimitação, do poder divino. O escritor mexicano Hugo Hiriart (2002) aponta, em textos de Simone Weil,⁷ algo muito significativo em relação a esse assunto. Com efeito, em *La pesanteur et la grâce*, a filósofa fala explicitamente de uma “renúncia de Deus na Criação”. Diz ela ainda: “Deus renuncia – em certo sentido – a ser tudo” (Weil, 1948, p. 42.) Hugo Hiriart (2002) se pergunta: “E não é esta renúncia de Deus, de que fala Simone, a autolimitação de Deus, de que falam os cabalistas?” (tradução minha).⁸ A Criação, pelo que se vê, no pensamento de Simone Weil – que retoma consciente ou inconscientemente as ideias da Cabala judaica do *Tsimtsum* –, teria o significado de uma autolimitação divina, uma restrição, gerando incontornavelmente um vazio. E esse vazio abre espaço para o Mal, negatividade necessária. Nonada.

Uma observação importante diz respeito à inesperada presença do termo “traição” em outro texto de Guimarães Rosa, em que a questão do Mal é abordada com menos tragicidade, mas com não menos pungência: trata-se de *Campo geral*, ou da novela “Miguilim”. Numa sucessão de perdas, e de sofrimentos, o protagonista, uma criança de oito anos, pode ser considerado um “Pequeno Jó” (Meneses, 2018). Pois bem, no meio da narrativa, num episódio em que Miguilim está às voltas com o caso do bilhete do tio à mãe, debatendo-se em seu primeiro dilema ético, inesperadamente diz o narrador: “Deus vigiava tudo, com traição

7 Simone Weil é uma filósofa judia que aderiu ao cristianismo, mas se recusou à conversão formal, por solidariedade à sua cultura e ao seu povo, em meio aos horrores do nazismo.

8 No original: “Y no es este renunciamento de Dios, del que habla Simone, la autolimitación de Dios de la que hablan los cabalistas?”.

maior, Deus vaquejava os pequenos e os grandes!” (Rosa, 2001, p. 94). Sim, grandes ou pequenos sofrem com essa “traição”, retração, contração divina, segundo a doutrina do Tsimtsum da Cabala.

Há um último topos a ser abordado, em relação ao pacto. Não existir mais um lugar chamado Veredas Mortas é mais um motivo que nos leva a crer que o pacto não passou de uma experiência subjetiva, mas o que importa é que para Riobaldo a experiência foi feita. Ele passará o resto da vida se perguntando se fez ou não o pacto, questionando obsessivamente o Doutor da cidade e também o Compadre Quelemém, até o final. “Mas tem um porém: pergunto: o senhor acredita, acha fio de verdade nessa parlada, de com o demônio se poder tratar pacto? [...] Vender sua própria alma...” (Rosa, 1965) – e essa é a pergunta final, com a qual se encerra o livro. Num dos últimos parágrafos, Riobaldo relata um diálogo com o Compadre Quelemém:

Mas, por fim, eu tomei coragem, e tudo perguntei: “— O senhor acha que a minha alma eu vendi, pactário? Então ele sorriu, o pronto sincero, e me vale me respondeu: “— Tem cisma, não. Pensa para diante. Comprar ou vender, às vezes, são as ações que são as quase iguais...” (Rosa, 1965, p. 460).

“Comprar ou vender, às vezes, são as ações que são as quase iguais”: Benveniste (1966) daria razão total ao Compadre Quelemém. De fato, percorrendo sobre o a raiz do verbo “dar” no indo-europeu, o grande linguista diz que ela se ressentia da mesma ambivalência que afetará *comprar* e *vender*, no germânico (alemão *kaufen/verkaufen*), ou *emprestar* e *tomar emprestado*, no grego (*daneítzo/daneítzomai*). E nos leva à conclusão de que “*tomar* e *dar* se denunciavam aqui, numa fase muito antiga do indo-europeu, como noções organicamente ligadas por sua

polaridade e suscetíveis de uma mesma expressão” (Benveniste, 1966, p. 317). Mais um exemplo daquilo que Antonio Candido (1971) apontou como dominante no *Grande sertão: veredas*: a reversibilidade. E eu acrescentaria: e postulando necessariamente a expressão da realidade como paradoxo, e recorrendo ao Mito.

Referências

BENVENISTE, Emile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução diretamente dos originais. São Paulo: Edições Paulinas, 1973.

CANDIDO, Antonio. O homem dos avessos. In: CANDIDO, Antonio. *Tese e antítese*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971. p. 127–140.

CESAR, Constança Marcondes. Prefácio à Edição Brasileira. In: RICOEUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas, SP: Papirus, 1988. p. 7-12.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses (com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nivaldo Machado). 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. (Coleção Pensamento Humano).

HIRIART, Hugo. Contracciones e invención. *Letras Libres*, 31 maio 2002. Disponível em: <https://letraslibres.com/revista-mexico/contracciones-e-invencion/>. Acesso em: 27 jul. 2025.

ISAÍAS. In: *Bíblia de Jerusalém*. Tradução diretamente dos originais. São Paulo: Edições Paulinas, 1973.

LORENZ, Günter. Diálogo com Guimarães Rosa (entrevista com João Guimarães Rosa). In: COUTINHO, Eduardo de Faria (org.). *Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: Instituto Nacional do Livro (INL), 1983. (Coleção Fortuna Crítica, v. 6). p. 62-97.

LURIA, Isaac. A doutrina da criação na Cabala Luriânica. In: SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Tradução de H. Burlamaqui; J. C. Guimarães; M. L. Braga. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989. p. 117.

MAZZARI, Marcus Vinicius. *Grande sertão: veredas* e a tradição fáustica. In: PASSOS, Cleusa Rios P.; ROSENBAUM, Yudith; VASCONCELOS, Sandra Guardini (org.). *Infinitamente Rosa: 60 anos de Corpo de baile e de Grande sertão: veredas*. São Paulo: Humanitas, 2018. p. 87-104.

MAZZARI, Marcus Vinicius. Veredas-Mortas e Veredas-Altas: a trajetória de Riobaldo entre pacto demoníaco e aprendizagem. In: MAZZARI, Marcus Vinicius. *Labirintos da aprendizagem: pacto fáustico, romance de formação e outros temas de literatura comparada*. São Paulo: Editora 34, 2010. p. 205-232.

MENESES, Adelia Bezerra de. Miguilim, o pequeno Jó. In: PASSOS, Cleusa Rios P.; ROSENBAUM, Yudith; VASCONCELOS, Sandra Guardini (org.). *Infinitamente Rosa: 60 anos de Corpo de baile e de Grande sertão: veredas*. São Paulo: Humanitas, 2018. p. 155-170.

NUNES, Benedito. O mito em *Grande sertão: veredas*. *Scripta*, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 33-40, 1998. (Número especial sobre Guimarães Rosa).

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2024.

RICOEUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas, SP: Papirus, 1988.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.

ROSA, João Guimarães. Campo Geral. In: ROSA, João Guimarães. *Manuelzão e Miguilim*. 11. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 7-128.

ROSENFELD, Kathrin. *Desenveredando Rosa: a obra de João Guimarães Rosa e outros ensaios rosianos*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Tradução de H. Burlamaqui; J. C. Guimarães; M. L. Braga. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989.

SÉVERIN, Gérard. Prefácio. In: DOLTO, Françoise. *O evangelho à luz da psicanálise: livro 2. Entrevista de Gérard Séverin*. Rio de Janeiro: Imago, 1981.

VOLTAIRE. *Poème sur le Desastre de Lisbonne*. Genève: Cramer, 1756. p. 3-30. (Publicado com *Poème sur la loi naturelle*).

WEIL, Simone. *La pesanteur et la grâce*. Paris: Union générale d'éditions, 1948.